

LAICISMO Y FEMINISMO EN LAS SOCIEDADES ÁRABES. UN BINOMIO EN ENTREDICHO

Eva Lapidra Gutiérrez
Universidad de Alicante

RESUMEN

Los feminismos en las sociedades árabes han tenido un desarrollo muy rico y plural en los últimos años. Los llamados «feminismos islámicos» han ganado protagonismo frente a los de tendencia laica. El artículo, por un lado, sitúa los planteamientos de estos feminismos dentro de corrientes de pensamiento que van más allá del mundo árabe e islámico, como la crítica anticolonialista y los estudios decoloniales y, por otro, plantea, con ejemplos sobre todo de la sociedad tunecina, la posibilidad de una coexistencia entre laicismo y religión y, más específicamente, el acercamiento a las relaciones de género a través de una modernidad alternativa, abarcadora y plural.

PALABRAS CLAVE: feminismo, laicismo, cultura, religión, estudios decoloniales.

ABSTRACT

«Secularism and feminism in Arab societies. Questioning the equation». Feminism has undergone a rich and varied development in the Arab societies in the last few years. The so-called «Islamic feminisms» have been becoming increasingly prominent relative to secular feminism. On the one hand, this study deals with the basis of these feminisms within streams of thought that go beyond the Islamic world, such as anti-colonialist theory and de-colonial studies. On the other hand, taking Tunisian society as an example, it proposes the possibility of coexistence between secularism and religion. More specifically, it offers an approach to gender relations through an alternative, comprehensive, and diverse modernity.

KEYWORDS: feminism, secularism, culture, religion, de-colonial studies.



0. INTRODUCCIÓN

Desde hace ya tiempo el laicismo ha sido puesto en entredicho en las sociedades árabes y musulmanas. De hecho, se puede decir que ha sufrido un desprestigio creciente desde los procesos de independencia de estos países por su doble identificación con la traumática experiencia colonial y con unas clases políticas herederas del colonialismo, ineficaces y corruptas. Actualmente, y sobre todo con el auge de una ideología islámica ultraconservadora con poder político e influencia social, el mero debate sobre el laicismo está prácticamente desestimado. Tanto en la arena política como en la sociedad civil se viene produciendo una marcada polarización que, en líneas generales, opone a islamistas/conservadores frente a modernistas o laicistas y que tiene relevancia en el ámbito del feminismo. Esta polarización es matizable —como veremos—, pero se refleja en distintos ámbitos. La segunda tendencia, la laicista, está claramente en desventaja en la actualidad, en una época marcada por una vuelta a la religiosidad y a los particularismos culturales en muchas partes del mundo¹.

La relación entre laicismo y religión se puede enfocar desde distintas perspectivas, desde la defensa de los derechos civiles, la democracia, el activismo de la sociedad civil o la producción académica. Mi interés en este artículo se centra en diversas cuestiones que se plantean a nivel teórico de la relación entre laicismo e islam. Dada la amplitud y variedad del mundo árabe e islámico y la temática de esta monografía, me centro sobre todo en el ámbito de los países árabes del sur del Mediterráneo, con especial hincapié en el caso tunecino, del que pongo ejemplos sin poder ahondar en ellos.

Mi objetivo es, por un lado, situar dentro de contextos geográficos y sociales más amplios que el del mundo árabe e islámico este descrédito del laicismo y de sus principios, así como contextualizar también los movimientos feministas de las sociedades árabes, ya que no se trata de fenómenos aislados y exclusivos del mundo árabe y musulmán, ni tampoco de ideologías de generación espontánea. Los feminismos en las sociedades árabes no están incomunicados ni son ajenos a las corrientes ideológicas que han venido desarrollándose a lo largo de los últimos treinta o cuarenta años. La evidencia de su vitalidad plantea, desde posiciones laicas europeístas, una reconsideración a la hora de encajar nuevos paradigmas.

¹ Son muchos los autores que constatan esta tendencia desde diversas especialidades. Véase, por ejemplo, en relación con este trabajo, S. BESSIS, *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 2008; B. DE SOUSA SANTOS, «La globalización de las teologías políticas», en *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 2014; L. THIEUX, «La evolución de la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres en el norte de África a partir de 2011», en E. LAPIEDRA (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes*, revista *Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 133, 139; M. THILL, «Mujeres, nacionalismo e islamismo en Palestina. Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo», en E. LAPIEDRA (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes*, pp. 236-237; H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*. Túnez, Cérès, 2016.

1. FEMINISMOS GLOBALES POSTCOLONIALES

No es este el lugar para entrar a fondo en los sugerentes planteamientos desarrollados en los estudios postcoloniales, los estudios subalternos, el concepto de la transmodernidad del pensador argentino Enrique Dussel², o el llamado pensamiento fronterizo frente al imperial, herederos de la crítica del sistema colonial desarrollada desde dentro y fuera de este. Sin embargo, sus análisis son esenciales para enmarcar el desarrollo de la lucha de las mujeres árabes y musulmanas por sus derechos dentro de sus contextos culturales y sociales. Todos ellos giran en torno a la crítica al pensamiento único eurocentrista y a la propuesta de otros sistemas de conocimiento y de comprensión del mundo, basados en perspectivas distintas hasta hace poco excluidas de la historia y mediatizadas por la mirada occidental.

En palabras del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, «lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de las nociones de ciudadanía, democracia, derechos humanos, humanidad, economía y política más allá de las definiciones estrechas impuestas por la modernidad eurocentrada»³.

En líneas generales, y simplificando tendencias muy ricas y variadas, podríamos resumir la narrativa anticolonial y lo que algunos pensadores llaman «el giro epistémico decolonial»⁴ en los siguientes puntos, que son los más significativos para el tema que nos ocupa:

1.1. Crítica a los ideales europeos de la Ilustración. Como relata Pankaj Mishra en su ensayo *De las ruinas de los Imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*, figuras tan relevantes y originarias de distintos rincones de Asia como Gandhi (1869-1948), Tagore (1861-1941), al-Afghani (1838-1897) o Liang Qichao (1873-1929) fueron críticos, tras reiteradas decepciones, con la modernidad occidental. La Ilustración, en palabras de Mishra, les parecía «la tapadera moral de unas jerarquías raciales injustas»⁵.

² Uno de los fundadores del movimiento de la Filosofía de la liberación.

³ R. GROSFOGUEL, «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en A. CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 163.

⁴ En palabras de Walter D. Mignolo, «el giro epistémico decolonial consiste en ir tomando, en la diversidad moderno/colonial del globo, el poder epistémico para construir un mundo donde quepan muchos mundos; y donde esos mundos ya no puedan ser controlados por universales abstractos» (W.D. MIGNOLO, «El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento», en A. CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 203). Un buen resumen sobre el pensamiento decolonial en S. ADLBI SIBAI, «Descolonizando la cuestión», cap. I de su libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento decolonial*, México D.F., Akal, 2016, pp. 19-83.

⁵ P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 344. Muḥammad 'Abduh, reformista egipcio discípulo de al-Afghani, escribía en 1895: «Nos hemos dado cuenta de que vuestra liberalidad tan sólo es para vosotros mismos y vuestra comprensión hacia nosotros es la misma que tiene el lobo hacia el cordero que se digna devorar» (en P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios*, p. 391).



- 1.2. Modernidad alternativa a la modernidad eurocentrada y reinención de la tradición. Desde su contacto con Occidente, y atraídos en una primera fase por la modernidad occidental, diversos pensadores de los países colonizados se plantearon el reto de cómo modernizar sus sociedades sin perder su identidad frente a los colonizadores. El pensador musulmán Taha Abdurrahman propone una modernidad interna, fruto de la creatividad y no de la dependencia⁶. Volveremos sobre esta cuestión de la modernidad alternativa y la problemática que suscita.
- 1.3. Relación entre territorialidad y pensamiento. El conocimiento humano está mediatizado por las condiciones y circunstancias del sujeto pensante, así como por las estructuras de poder desde las cuales ese sujeto habla. No existe el pensamiento absoluto porque no podemos escapar al aquí y al ahora. Esto lleva a Funa crítica del universalismo abstracto, característico del pensamiento europeo⁷.

Los movimientos feministas en la actualidad están, en su mayoría, dentro de este contexto decolonial, transmoderno, y, de hecho, se habla de «feminismo postcolonial». Todas estas corrientes hacen hincapié en que, además del género como eje de dominación, hay que tener en cuenta otros factores que condicionan la situación de la mujer, como la raza, la clase o la cultura. La feminista india Chandra Talpade Mohanty, considerada fundadora del llamado «feminismo postcolonial», critica «la premisa crucial de que todos los miembros del género femenino, independientemente de clase y cultura, están constituidos como un grupo homogéneo identificado de forma previa al proceso de análisis. Esta es una premisa que caracteriza a gran parte del discurso feminista»⁸. «Cada contexto sociopolítico y geográfico se caracteriza por sus propias relaciones de dominación», escribe la feminista pakistano-americana Asma Barlas⁹.

Por ello, en los últimos años, la tendencia es a hablar de una variedad de feminismos, adjetivados según la raza, la cultura o la religión que los define en primera instancia: feminismos negros, latinoamericanos, islámicos, etc. Todos ellos trabajan por la igualdad de género en sus propios contextos y especificidades¹⁰. Sin

⁶ En su obra en árabe *Rūḥ al-ḥadāṭa. Al-Madḥal ilā ta'sīs al-ḥadāṭa al-islāmiyya* (El espíritu de la modernidad. Introducción para la creación de una modernidad islámica). Casablanca, Arab Cultural Center, 2006 (en S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, pp. 82-83, y pp. 90-91).

⁷ Enrique Dussel, Franco Cassano y Boaventura de Sousa Santos relacionan filosofía y geopolítica, como señala W.D. MIGNOLO en, «El giro gnoseológico decolonial», p. 214.

⁸ C. TALPADE MOHANTY, «Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales», en L. SUÁREZ-NAVAZ y R.A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid-Valencia, Cátedra, 2011, p. 127.

⁹ A. BARLAS, «Femmes musulmanes et oppression: lire la libération à partir du Coran», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 71. Véase también en la misma obra, A. LAMRABET, «Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane», p. 57.

¹⁰ La crítica al universalismo es un factor común a todos ellos. Véase M. JABARDO (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Mapas, 2012; y L. SUÁREZ-NAVAZ y R.A. HERNÁNDEZ

embargo, esta particularidad de los nuevos feminismos no hace más que desarrollar el reto al que se enfrentaba el feminismo clásico. Se podría decir que la constatación de la diversidad de circunstancias y estrategias de lucha de las mujeres en distintas partes del mundo, además de su condición absoluta de género, la percibió la gran pionera del feminismo occidental, Simone de Beauvoir, y la consideró un escollo para la lucha feminista. En su introducción a *El Segundo sexo* afirma:

Es que ellas no tienen los medios concretos de agruparse en una unidad que se plantearía al oponerse; no tienen ni pasado, ni historia, ni religión propios, y tampoco tienen, como los proletarios, una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera hay entre ellas esa promiscuidad espacial que hace una comunidad de los negros de América, de los judíos de los guettos, de los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault. Viven dispersas entre los hombres, sujetas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos o la condición social, a ciertos hombres —padre o marido— más estrechamente que a las otras mujeres. Si son burguesas son solidarias con los burgueses y no con las mujeres proletarias; si son blancas, con los hombres blancos y no con las mujeres negras¹¹.

Por su parte, más allá del postcolonialismo, el pensamiento decolonial plantea, aunque a nivel más de proyecto utópico que de realidades, que, frente al sistema-mundo moderno colonial,

la liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternativas otras a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales¹².

2. VIEJOS Y NUEVOS PARADIGMAS DEL FEMINISMO EN EL MUNDO ÁRABE

Es difícil referirse a los feminismos en las sociedades arabomusulmanas y los que se desarrollan fuera de ellas pero con parámetros culturales islámicos. Asociaciones, activistas en partidos políticos, investigadoras, expertas en jurisprudencia islámica, blogueras y un largo etcétera imposible de abarcar en este artículo conforman todo tipo de agendas que trabajan para mejorar la situación de la mujer en el mundo árabe en particular y en el mundo islámico en general. Son feminismos que comparten, básicamente, las mismas polémicas que cualquier otra corriente feminista

CASTILLO (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid-Valencia, Cátedra, 2011, donde hay artículos sobre mujeres indígenas americanas, feminismo chicano y feminismo islámico.

¹¹ S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, p. 15. Agradezco a Carolina Jiménez que me hiciera reparar en este párrafo.

¹² R. GROSFOGUEL, «Actualidad del pensamiento de Césaire», p. 164.



en la actualidad: la tensión entre universalismo/particularismos, entre modernidad/tradición, entre laicismo/religión.

Si hablamos de laicismo y feminismo en las sociedades árabes es necesario referirse a dos grandes figuras, ambas del ámbito mediterráneo, representantes de un feminismo laico sin paliativos: la egipcia Nawal El Saadawi y la argelino-francesa Wasya Tamzali. Son dos mujeres muy conocidas y reconocidas, cuya labor a favor de los derechos de las mujeres es innegable y admirable. No obstante, como veremos, el feminismo que ellas representan y defienden es, actualmente, minoritario y su discurso es tachado de europeísta. Aunque cada una con sus especificidades, tanto El Saadawi como Tamzali consideran como puntos indiscutibles de su posición feminista su incompatibilidad con la religión —entendida como sistema político y social y no tanto como convicción personal— y la liberación del cuerpo de la mujer, por lo que se oponen radicalmente a la idea del uso del velo como símbolo liberador. El desarrollo de todo el pensamiento descentralizador, culturalista y particularista, que, como hemos señalado, es global, nos muestra un escenario muy distinto a los presupuestos ideológicos a los que ellas han dedicado su vida.

Esto no quiere decir, obviamente, que no haya partidarios y defensores del laicismo, pero, en su mayoría, con matices que responden a los nuevos tiempos. Sí que existen en los países del Magreb activistas de izquierdas, laicas, que no luchan únicamente por la igualdad de género sino por fomentar en sus sociedades las libertades individuales¹³. Y otras pensadoras feministas abordan las relaciones de género en la cultura musulmana desde un laicismo que no rechaza el hecho religioso sino que lo analiza desde posiciones humanistas y racionalistas, como veremos más adelante.

En este sentido, quisiera resaltar dos cuestiones que me parecen relevantes y dignas de consideración dentro de estos feminismos denominados en líneas generales como islámicos y que, en mi opinión, deben ser tenidas en cuenta por el o los feminismos denominados laicos: el acceso de las mujeres al acervo cultural arabo-islámico y dicho acervo cultural.

2.1. EL ACCESO DE LAS MUJERES AL ACERVO CULTURAL ARABO-ISLÁMICO

Desde el siglo XIX, diversas mujeres de este contexto cultural araboislámico tomaron conciencia de que la historia, la religión y el derecho, es decir, la cultura en sentido amplio, había sido interpretada siempre, y exclusivamente, por hombres. Esa misma conciencia la expresó también Simone de Beauvoir¹⁴ en su momento y es común a todo pensamiento feminista. Actualmente, en multitud de lugares del mundo islámico se ha producido un empoderamiento de las mujeres gracias a sus

¹³ Valga como ejemplo MALI (Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles), en Marruecos, fundado por la activista Ibtissame Betty Lachgar, que llama a la desobediencia civil contra imposiciones religiosas que considera que vulneran estos derechos.

¹⁴ Para lo que cita en varias ocasiones al filósofo feminista Poulain de la Barre (1647-1723). Véase S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, p. 18.



conocimientos, porque muchas mujeres de tradición islámica han llegado a un nivel de estudios que ha favorecido una feminización de la cultura, ya que, en diversas universidades, hay en la actualidad más mujeres que hombres y, como licenciadas o doctoras, son expertas en diversas disciplinas. Obviamente este acceso a la cultura no se ciñe únicamente a las materias propiamente islámicas. Diversas feministas se sirven de las ciencias modernas, como la lingüística, la semántica o la pragmática del discurso, para analizar la ingente narrativa que, a lo largo de los siglos, ha producido la riquísima cultura araboislámica. En el ámbito histórico-religioso han accedido directamente al Corán, a los relatos proféticos, a las leyes, a la jurisprudencia, a las crónicas históricas, etc., y hacen nuevas lecturas e interpretaciones de dichas fuentes.

En relación con este tema, me parece interesante el testimonio de la política argelina Zuhūr Wanīṣī. Nacida en 1936, su padre se involucró en el movimiento reformista musulmán (*iṣlāḥ*) que se desarrolló en Argelia en esa época¹⁵, bajo la influencia de las ideas de los citados reformistas al-Afghani y su discípulo ‘Abduh. Wanīṣī fue una de las diez mujeres entre los doscientos diputados que formaron parte en 1972 del Parlamento y recuerda:

Yo, por mi formación, tenía competencia en la tradición religiosa, es decir, en el Corán, los hadices, la vida del Profeta, y demás ciencias religiosas; y les discutía con vehemencia, aleya por aleya, hadiz por hadiz. Pasaba las noches en vela leyendo los libros más importantes, especialmente *Los argumentos del islam* de al-Gazālī, que era muy abierto en cuanto a la cuestión de la mujer, preparándome para las intervenciones del Parlamento. Y ellos decían «No nos dan miedo las intelectuales francesas, nos asusta la intelectual árabe Zuhūr Wanīṣī», y era porque les discutía en su propio lenguaje de la tradición...¹⁶.

Cada vez es más visible la figura de mujeres que se consideran expertas en religión y que transmiten sus conocimientos, o que son consultadas y aportan sus propias interpretaciones de la ley y la tradición musulmana¹⁷. Es necesario reconocer

¹⁵ La figura más relevante de este movimiento argelino fue ‘Abd al-Ḥamīd Ben Bādīs (1889-1940).

¹⁶ Datos extraídos del trabajo fin de máster (TFM) en Estudios Literarios de Paula Amérigo, «Un acercamiento a la vida y obra de Zuhūr Wanīṣī: *Diario de una maestra libre*», Universidad de Alicante, 2012, p. 39. El pasaje es un fragmento de la entrevista que Zuhūr Wanīṣī concedió a Paula Amérigo y está traducido del árabe por ella. El Corán y los dichos y hechos del profeta Mahoma, recogidos en colecciones, constituyen la base del pensamiento religioso en el islam. Al-Ġazālī, o Algazel (1058-1111) es uno de los grandes pensadores del islam clásico.

¹⁷ Omaira Abou Bakr, profesora de la Universidad de El Cairo, habla de predicadoras musulmanas mediáticas, que aparecen regularmente en las cadenas de televisión egipcias, algunas de ellas profesoras universitarias especialistas en ley islámica, y que reflejan la evolución de una autoridad femenina, visible y audible, en el aprendizaje del islam. Véase O. ABOU BAKR, «Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l’Égypte post-révolutionnaire», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, p. 180. Véase también M. PÉREZ MATEO, «*Murchidat*: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos», en E. LAPIEDRA (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes*, pp. 175-195; y M.T. GONZÁLEZ SANTOS, «Élites y liderazgo religioso

la relevancia de este paso para las mujeres de los países árabes y musulmanes donde la tradición religiosa tiene un gran peso, porque supone la capacidad de cambiar y modernizar desde dentro sus sociedades y porque la crítica y esfuerzo interpretativo de las narrativas fundacionales, de los textos considerados por algunos sectores como intocables, no deja de ser una forma de poder, aunque es cierto que con poca influencia en la sociedad.

2.2. INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS DEL ACERVO CULTURAL ARABO-ISLÁMICO

Por otro lado, frente a la lectura literalista de las corrientes wahabíes y salafíes y la posición mayoritaria que, sin ser salafí, perpetúa un modelo tradicional para la mujer, muchas feministas consideran que se puede —y se debe— hacer una interpretación moderna y actual del mensaje divino. En oposición a la idea conservadora de que el esfuerzo interpretativo o *iğtihād* dejó de tener validez hace siglos, defienden todo lo contrario. Ante una concepción ahistórica del hecho religioso, preconizan una contextualización del mensaje divino, haciendo una clara distinción entre lo eterno y lo circunstancial de dicho mensaje y entre religión y patriarcado especialmente o, desde otra perspectiva, analizando el texto coránico como plurisemántico y abierto a diversas interpretaciones. Estas ideas van mucho más allá del ámbito de la imagen de la mujer y de las relaciones entre los géneros pero, obviamente, son uno de los pilares del desarrollo de los feminismos de corte religioso que se dan en las sociedades árabes e islámicas y plantean debates muy interesantes en la actualidad¹⁸.

Es imposible abarcar aquí a todas las pensadoras, movimientos, corrientes y asociaciones que, como denominador común, comparten la confesión religiosa musulmana, con prácticas diversas según la zona del mundo, y que la reivindican como punto de partida para luchar por sus derechos. Desde asociaciones de barrio hasta un activismo transnacional, las estrategias son muy diversas. Entre las asociaciones transnacionales podemos citar la ONG de Malasia *Sisters in Islam*, *Empowering Voices for Change* (www.sistersinislam.org.my); el colectivo *Femmes musulmanes d'Europe*, que surgió de la plataforma asociativa «Presencia musulmana», cercana a Tariq Ramadan; la red internacional *Musawa* (Mouvement global pour l'égalité et la justice dans la famille musulmane) (www.musawah.org), una de cuyas fundadoras es la antropóloga iraní asentada en Londres Ziba Mir-Hosseini; y un largo etcétera.

feminista en el Estado marroquí», en N. MONTESINOS y B. SOUTO (coords.), *Laicidad y creencias*, revista *Feminismos*, núm. 28 (diciembre 2016), pp. 169-189.

¹⁸ Un problema que, en mi opinión, plantea la estrategia del feminismo islámico de escindir el islam como religión (igualitaria en cuanto a las relaciones de género) de la sociedad musulmana patriarcal (en la que el varón domina sobre la mujer) es que exonera de cualquier crítica a la religión y carga la discriminación de género únicamente sobre la tradición y la cultura.

3. LA PROBLEMÁTICA DEL LAICISMO EN LAS SOCIEDADES ÁRABES

Como he dicho en la introducción, el laicismo es un concepto desprestigiado en el mundo árabe e islámico fundamentalmente por su relación con la herencia colonial. Respecto al término en árabe, se utiliza tanto la palabra *'ilmāniyya* (laicidad) como la expresión *sulṭadunyawiyya* (poder terrenal), aunque algunos autores optan por la forma *lā'ikiyya*,¹⁹ adaptación del latín *laicus*. En opinión de las periodistas tunecinas Hédia Baraket y Olfa Belhassine en su interesante ensayo sobre palabras tunecinas de la actualidad de su país, existe la confusión entre «laicidad» y «secularismo» y, no teniendo esta última su equivalencia en árabe, se traduce por la misma noción²⁰.

Dejando de lado la terminología, el debate sobre la laicidad en el mundo árabe no encuentra acomodo en la actualidad. En el caso concreto de Túnez, como argumentan las mencionadas Baraket y Belhassine, el propio debate no está autorizado y parece imposible. Un verdadero musulmán no imagina siquiera que se pueda discutir la idea de prescindir de la religión. La noción queda deliberadamente como algo extraño, oculto. Lo que resaltan ambas autoras es que es un concepto que en lengua y cultura árabe va más allá de su significado porque es una noción que «escapa a la inteligencia y se atasca en los terrenos pantanosos que son las cuestiones ideológicas e identitarias»²¹. Desde otro punto de vista, Zainah Anwar, militante feminista musulmana malaya, una de las figuras relevantes de la mencionada asociación *Sisters in Islam*, parte de la idea de que para la mayor parte de las mujeres musulmanas, rechazar la religión es inconcebible²², mientras que para la tunecina Latifa Lakhdar, a la que luego me referiré, «la negación de lo religioso en el área musulmana es una operación perdida de antemano»²³.

Las causas del rechazo al laicismo y el repliegue religioso tienen que ver con lo anteriormente dicho: la gestación de un antioccidentalismo y de un rechazo a la modernidad —entendida como modernidad occidental— por su fracaso como sistema, representado en los países árabes por las élites occidentalizadas.

Como explica el ya mencionado investigador de origen indio Pankaj Mishra:

¹⁹ Como, por ejemplo, Latifa Lakhdar en su libro *Imra'at al-iḡmā'*, Túnez, Cérès Editions, 2001.

²⁰ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, pp. 181-189.

²¹ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 184.

²² Z. ANWAR, «Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, p. 144.

²³ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», en J. BUENO (ed.), *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona, Bellaterra, 2012, p. 163; véase también L. LAKHDAR, *Imra'at al-iḡmā'*, p. 5. Como afirma el profesor de la Universidad de Georgetown, Amine Tais, el islam nunca ha dejado de jugar un papel central en los debates políticos y sociales del Túnez postcolonial. Véase M.A. TAIS, «Islamic Perspectives in Post-revolutionary Tunisia. The Work of Olfa Youssef», *Journal of Religion & Society*, vol. 17 (2015), p. 4.





Una de las dos consecuencias más duraderas de la modernización en todos los ámbitos del mundo asiático iba a ser el ascenso al poder de nuevos grupos laicos y occidentalizadores, ya fueran oficiales de las fuerzas armadas o burócratas del gobierno y nuevos profesionales. La otra consecuencia iba a ser la reacción adversa de los ciudadanos corrientes a los que se les exigía pagar impuestos, las élites religiosas y sociales que veían amenazada su influencia por los occidentalizadores, y las minorías que, frente a la autoridad centralizadora, se dieron cuenta de su identidad étnica o religiosa diferenciada²⁴ [...]. Lo que confirió al antioccidentalismo una base de masas y unos fundamentos intelectuales más amplios fue el fracaso de los programas nacionalistas laicos en los países musulmanes postcoloniales...²⁵.

Y, ya en relación con la llamada Primavera árabe en Túnez, para los discursos populistas el orden secular está estrechamente ligado al régimen del dictador²⁶. La cuestión es si existen posibles vías de diálogo entre las posiciones laicas y las religiosas dentro del feminismo. En el caso concreto que nos ocupa, se plantea si es posible superar esta dicotomía de ideologías aparentemente irreconciliables entre feministas laicas y feministas islámicas que existe dentro del contexto de sus sociedades, pero, sobre todo, dentro de las sociedades europeas entre laicistas y culturalistas. Diversas autoras consideran que sí, que los objetivos del feminismo se pueden lograr con distintas estrategias. Una de las mayores defensoras en no hacer una separación entre feminismos laicos e islámicos es Margot Badran. Considera que están imbricados y que tienen algunos objetivos comunes, como, por ejemplo, las modificaciones en los Códigos de Familia en pro de una situación igualitaria de la mujer frente al hombre dentro de la familia²⁷.

Una cuestión relevante en la que difieren las tendencias laicas de la mayoría de las religiosas es el papel de la religión en el espacio público. El feminismo laico siempre ha defendido que la religión pertenece al ámbito de la intimidad y no debe tener peso público. Pero la percepción de mujeres laicas como Baraket y Belhassine es que, tras las Primaveras árabes, «la religión ha recuperado sus derechos absolutos en el espacio público y sobre la escena política; ha vuelto a ser hegemónica, conquistadora, conflictiva y belicosa»²⁸. El tema del espacio sexuado, al que tantas páginas

²⁴ P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios*, p. 114.

²⁵ P. MISHRA, *De las ruinas de los Imperios*, pp. 396-397.

²⁶ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 185. Traduzco del francés las citas de este ensayo.

²⁷ Véase M. BADRAN, «Feminismo islámico: ¿qué importancia tiene el término?», cap. 10 de *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 367-381; reeditado en «Féminisme islamique : qu'est-ce à dire?», en Z. ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, p. 47. Los cambios en los Códigos de Familia de los países árabes es uno de los puntos esenciales de la lucha feminista en dichos contextos.

²⁸ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 187. Dice Mohamed Charfi en *Islam y libertad*: «La conciencia de cada ser humano debe ser absolutamente libre. Creer o no creer, escoger su creencia pertenece al ámbito de lo estrictamente individual donde nadie tiene el derecho de intervenir» (M. CHARFI, *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada, Almed, 2001, p. 175).

le dedicó Fatima Mernissi, es significativo porque, en la concepción más conservadora, hombres y mujeres tienen unas normas espaciales muy claras y restrictivas relacionadas con lo que cada sexo puede ver del cuerpo del otro, en función de su relación de parentesco o de la ausencia de este²⁹.

En relación con el secularismo, Sirin Adlbi Sibai, siguiendo al sociólogo puertorriqueño ya citado Ramón Grosfoguel, defiende que se trata de un proyecto eurocéntrico que lleva a lo que denomina la «colonialidad de la religión», es decir, estudiar o tratar el islam desde los presupuestos del cristianismo y el pensamiento occidental. Según esta concepción, el islam no puede estudiarse «desde el empleo y aplicación de las categorías de la cristiandad y su visión binomial y antitética entre el mundo espiritual y el terrenal, entre la fe y la razón, así como desde toda su experiencia y trayectoria local europea; todo lo cual [...] es completamente ajeno al Islam»³⁰. Aunque el tema es complejo, en mi opinión, tanto en el cristianismo como en el islam se dan unos procesos históricos y unos debates teológicos muy similares. Ha habido a lo largo de la historia un largo desarrollo del islam normativo y del islam político que no se puede obviar y, precisamente, algunos pensadores de cultura musulmana se apoyan en la tradición racionalista islámica que plantea la relación entre razón y fe, para proponer una vuelta a esa herencia de la historia del islam.

4. RACIONALIZANDO LA RELIGIÓN

Existe una corriente o, mejor, un grupo de pensadores, todos del ámbito mediterráneo, que creo interesante porque plantea una reapropiación de la tradición islámica progresista. Es decir, al igual que el pensamiento decolonial, estos pensadores reflexionan sobre los métodos de conocimiento, pero difieren en las conclusiones. Aunque se podría decir que esta corriente no responde al sentir mayoritario, es tan legítima dentro del contexto islámico como otras y, además, en mi opinión, concilia laicismo y tradición religiosa dentro de parámetros culturales propios.

²⁹ El aumento del número de mujeres cubiertas en su totalidad a excepción de los ojos está en relación, entre otros factores, con el universo ideológico de este término *'awra*, que es coránico, pero, sobre todo, tiene un rico desarrollo en relación con la mujer en el *fiqh* o jurisprudencia islámica. Sobre este término véase E. LAPIEDRA, «Espacios y tiempos de intimidad. La mujer en el ámbito de lo inexpugnable y sagrado» en *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el islam*, (ed. F. ROLDÁN y A. CONTRERAS), Sevilla, 2017, pp. 91-116.

³⁰ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, pp. 94-102. Para su argumentación cita a Abdelmumin Aya, que defiende la total invalidez de conceptos tales como religión, Dios, fe o teología para comprender el islam. Esta cuestión la tratan, en un ámbito global, autores como Boaventura de Sousa Santos, que, siguiendo a Jack Goody, considera que incluso los pensadores que dan protagonismo a otras regiones del mundo acaban siendo eurocéntricos en su lucha contra el eurocentrismo, crítica que hacen tanto al postcolonialismo como al postmodernismo. No obstante, ellos consideran que no existen diferencias categoriales sino solo procesos de elaboración e intensificación. Véase B. DE SOUSA SANTOS, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 46.



Figuras tan relevantes como el profesor emérito de la Universidad de Túnez recientemente fallecido Mohamed Talbi (1921-2017); el ya citado Mohamed Charfi (1936-2008), que fue ministro de Educación en Túnez tras la muerte de Bourguiba (1989-1994) y presidente de la Liga Tunecina de Derechos del Hombre; el más conocido pensador argelino-francés Mohamed Arkoun (1928-2010), que fue catedrático en la Sorbona; el egipcio Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), profesor de la Universidad de El Cairo primero y posteriormente de la cátedra Ibn Ruṣhd de Humanidades e Islam en Utrecht³¹; la catedrática de historia tunecino-francesa Sophia Bessis (1947), secretaria general adjunta de la FIDH (Movimiento Mundial por los Derechos Humanos); o el filósofo marroquí Mohamed Ábed Yabri (1935-2010)³², entre otros, han contribuido a esta racionalización y modernización de la tradición.

Esta corriente se siente heredera de la tradición racionalista medieval de los *falāsīfā* y los *mu'tazilīes*, con figuras tan relevantes como Ibn Ruṣd (Averroes) o al-Ġazālī (Algazel)³³. Estos pensadores, desde posicionamientos laicistas, que no irreligiosos o ateos, intentan paliar la mala imagen que ha cosechado en las últimas décadas el islam en Occidente, como religión y cultura, luchando por ser un contrapeso al pensamiento ultraconservador que se impone cada vez más como pensamiento dominante y como único válido para interpretar el islam.

Una de las bases clave de su argumentación, como en otros autores, se encuentra en situar el pensamiento árabe dentro de una perspectiva histórica, es decir, evolutiva y dinámica³⁴. Y, por otro lado, insisten en el carácter dialógico y polifónico del texto coránico. Como dijo Mohamed Arkoun en 1975, «el Corán es el punto de partida obligado de toda recuperación crítica del pasado araboislámico»³⁵.

³¹ Debido a la presión fundamentalista, se vio obligado a exilarse de Egipto tras ser declarado apóstata en 1995 por un tribunal civil de El Cairo.

³² Ábed Yabri propone una ruptura epistemológica total con el bagaje recibido en la etapa de decadencia del mundo árabe.

³³ Como dice Abū Zayd, «la teología islámica temprana empezó como teología racional, se desarrolló con filósofos como al-Fārābī o Avicena y alcanzó su desarrollo pleno con Averroes, el defensor del aristotelismo contra el neoplatonismo». Recuperado de <http://msur.es/2009/11/29/nasr-hamid-abu-zayd> (fecha de acceso: 4 de marzo de 2017). El propio Abū Zayd hizo su tesina sobre la *mu'tazila*, movimiento de teología racionalista que se desarrolló en el siglo IX en el califato abasí, en la zona del actual Iraq, especialmente con el califa al-Manṣūr. Véase N.H. ABŪ ZAYD, «Las muchas voces del Corán», en *El Corán y el futuro del islam*, Barcelona, Herder, 2009, especialmente pp. 65-66.

³⁴ Véase M. ÁBED YABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, traducción del árabe de M.C. FERIA, Madrid, Trotta, 2001, pp. 28-29; Mohamed Arkoun, en *El pensamiento árabe*, se refiere a la «fiscalización de la historia por la Revelación» (M. ARKOUN, *El pensamiento árabe*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 31, 133).

³⁵ M. ARKOUN, *El pensamiento árabe*, p. 134. De una corriente similar habla Ziba Mir-Hosseini con respecto a Irán. Mir-Hosseini sostiene que «la comprensión humana del islam es flexible y que los principios del islam pueden ser interpretados de forma que alienten el pluralismo y la democracia porque el islam puede aceptar los cambios producidos por el tiempo, el espacio y la experiencia» (Z. MIR-HOSSEINI, «Le projet inachevé: la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran», en Z. ALI [ed.], *Féminismes islamiques*, p. 124).

Este pensamiento, con todos los matices que aquí no podemos abordar, tiene su proyección en algunas pensadoras feministas actuales, discípulas directas o no de estos maestros. Me voy a centrar en dos de ellas: las tunecinas Latifa Lakhdar (1956) y Olfa Youssef (1964), ambas profesoras de la Universidad de Túnez, especialistas en Historia Contemporánea y en Lingüística Árabe y Psicoanálisis respectivamente. Las dos participan en el movimiento asociativo y político-democrático de Túnez.

Para Latifa Lakhdar, la laicidad es un momento constitutivo de la modernidad y la define, siguiendo a Mohamed Arkoun, como «una postura filosófica y epistemológica fundada en el respeto a la libertad de pensamiento, la pasión del descubrimiento y la preocupación por devolverle al conocimiento sus derechos», premisas que ya se encuentran en los filósofos musulmanes de la edad clásica³⁶. Para esta autora, «la crítica y la autocrítica se encuentran en el fundamento de la modernidad». Y, en su opinión, es necesario dar el paso decisivo que consiste en renunciar al culto al pasado, la problemática de la mentalidad religiosa y sus referentes caducos y «la disolución del lazo paralizador entre el ámbito trascendente de la creencia y el humano, el tan humano del conocimiento»³⁷. Precisamente considera la relación hombre-mujer en el ámbito islámico como uno de los polos de resistencia al tiempo y a cualquier cambio por mínimo que sea³⁸.

Por su parte, Olfa Youssef insiste en la lectura abierta y en la consiguiente pluralidad de interpretaciones del texto coránico. Amine Tais dedica un artículo muy claro al perfil de esta pensadora, en el que la sitúa, siguiendo el análisis de Robert Lee, entre los nuevos intelectuales tunecinos especialistas en Ciencias Humanas y Sociales que se están dedicando hoy en día a los estudios islámicos. Como todos ellos, hace hincapié en la dimensión histórica de todo conocimiento humano y la relación entre lenguaje y realidad. Además, al análisis semántico une el enfoque del psicoanálisis. Es interesante, como comenta Tais, cómo Youssef, a pesar de su complejo y sofisticado acercamiento a los estudios islámicos, no dirige su mensaje solo a las élites intelectuales sino que, como otros intelectuales de su generación, tiene una proyección mediática en su país, participando en debates y entrevistas en televisión sobre temas religiosos, y es muy activa en las redes sociales³⁹.

³⁶ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», p. 154, pp. 162-163; L. LAKHDAR, *Imra'at al-iğmā'*, p. 5.

³⁷ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», p. 162; L. LAKHDAR, *Imra'at al-iğmā'*, p. 5.

³⁸ L. LAKHDAR, «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», p. 183; L. LAKHDAR, *Imra'at al-iğmā'*, p. 16.

³⁹ La propia Olfa Youssef describe así su actividad en los medios: «J'ai été professeur et cadre supérieur de l'administration, mais je me perçois surtout en tant que communicatrice. J'ai fait de la télé depuis 1994, d'une manière intermittente en tant que productrice ou présentatrice, mais je continue à être invitée sur les plateaux télé en Tunisie et ailleurs, je donne des conférences...». Recuperado de <http://www.leaders.com.tn/article/5800-olfa-youssef-son-parcours-ses-combats> (fecha de acceso: 21 de febrero de 2017). En este sentido, dice A. Tais: «The presence of Olfa Youssef and other new scholars on social media and their increasing interaction with various Tunisian and Arab audiences is a topic that needs to be studied in detail in order to have a better understanding of the

Tanto Tais como Lee sitúan esta tendencia como una alternativa a la perspectiva islamista. Como apuntaba en la introducción, sí que se aprecia una polarización identitaria que desgarrar algunas sociedades árabes como la tunecina entre el campo islamista y el secularista. Las mencionadas periodistas Hédia Baraket y Olfa Belhassine tienen muy presente esta tensión a lo largo de su ensayo terminológico, centrado en los años 2011, 2012 y 2013, tras la Primavera árabe:

Los primeros tienen una concepción de la identidad anclada en el islam y en la lengua árabe, dos pilares revestidos de sacralidad, casi intercambiables... Los segundos, alimentados del concepto bourguibiano de «tunicidad» se refieren a las influencias múltiples que ha conocido el país desde la época de Cartago, buscando abrirse a otras fuentes de pertenencia: África, el Mediterráneo, la cultura bereber, la historia nacional...⁴⁰.

Ziba Mir-Hosseini también señala la polarización extrema de la sociedad y la política iraní, pero, en su opinión, no es entre islamistas conservadores y laicos sino entre el despotismo y la democracia⁴¹. A su vez, Sirin Adlbi Sibai distingue entre islamistas y progresistas en la sociedad marroquí, aunque considera que es una polarización fomentada y reforzada por las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD)⁴².

5. MODERNIDAD ALTERNATIVA

Enlazando con los primeros puntos planteados, creo que una cuestión clave está en la concepción de la modernidad que se plantea desde diversas ideologías y, más concretamente, desde planteamientos feministas. Podríamos decir que para autoras como Latifa Lakhdar y Olfa Youssef, la modernidad está en el análisis crítico a la tradición con el fin de situarla en su debido contexto histórico, es decir, en la medida de lo humano. Ambas representan una tendencia que debería ser más conocida y reconocida en Occidente. El planteamiento que defienden consiste en considerar constructos culturales y, por tanto, pasajeros, trascendentes, criticables

popular reach of their perspectives» (A. TAIS, «Islamic Perspectives in Post-revolutionary Tunisia. The Work of Olfa Youssef», p. 10). Entre las obras más conocidas de Youssef figuran *Confusion d'une musulmane* y *Le Coran au risque de la psychanalyse*, ninguna traducida al castellano. Su última publicación es *Sept controverses en Islam: parlons-en*.

⁴⁰ H. BARAKET y O. BELHASSINE, *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, p. 154 y casi igual en p. 222. Véanse también pp. 117, 134, 154, 219, 223-224, 247.

⁴¹ Z. MIR-HOSSEINI, «Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran», p. 126.

⁴² Véase especialmente el capítulo IV, «La economía discursiva de las mujeres, el feminismo y el islam: el caso de Marruecos», de su libro *La cárcel del feminismo*, pp. 169-264. Llama la atención su acusación a los técnicos españoles de construir «dialécticamente un panorama simplista, polarizado entre grupos laicos, “como nosotros”, y sectores islamistas, “los otros”, que reduce la rica complejidad social, ideológica y política marroquí», pp. 188-189.



y modificables, aspectos relativos a la religión que otras corrientes adoptan como inmanentes e inmutables. Aquí radica el meollo de la cuestión porque humanizar el mensaje divino o considerarlo básicamente inabarcable en su esencia al ser humano conlleva una enorme elasticidad de pensamiento y conduce a la libertad de acción y decisión.

En las sociedades árabes, esta corriente racionalista dentro de la cultura musulmana es tildada de prooccidental porque utiliza métodos de análisis y ciencias considerados occidentales y porque defiende una sociedad islámica moderna cercana a los parámetros occidentales, mientras que en Occidente causa el rechazo que produce todo acercamiento a la modernidad y a la igualdad de género a través de la religión.

Otras feministas musulmanas, desde el ámbito del pensamiento decolonial, como la ya mencionada Sirin Adlbi Sibai, también abogan por la necesidad de revisar críticamente el pensamiento y la historia musulmanes anteriores a la experiencia colonial y hacen hincapié en el carácter intrínsecamente colonial de la modernidad occidental⁴³. Pero, al plantear que el feminismo en los países árabes y musulmanes debe desligarse de los sistemas de conocimientos occidentales y reinventarse retrotrayéndose al momento anterior a la influencia epistemológica occidental, se enfrenta, a mi modo de ver, a dos dificultades esenciales; la primera es considerar posible la vuelta atrás en el tiempo y en el conocimiento. Las culturas en contacto se han influido de muy diversas formas y en pocos casos podríamos decir que lo han hecho en pie de igualdad. Como afirma la propia Sirin Adlbi, siguiendo a Enrique Dussel, hay un aporte de otras civilizaciones a la construcción de la civilización occidental⁴⁴, y lo mismo ocurre con cualquier otra civilización o cultura. Precisamente los estudios decoloniales tienen como referente la crítica al colonialismo de autores como Frantz Fanon o Aimé Césaire y de los filósofos que critican la razón occidental como Michel Foucault o Jacques Derrida. Es decir, estos pensadores surgen como críticos de una epistemología y solo tienen su razón de ser desde esa misma epistemología, asumiéndola y superándola. Como dice la propia autora, «sin duda, la influencia de las narrativas anticolonialistas de aquellas décadas es decisiva en la aparición del pensamiento poscolonial»⁴⁵ y, por tanto, el pensamiento decolonial necesita y se vale de las ciencias modernas, y si no, caería en una paradoja. En segundo lugar, y en el caso del pensamiento islámico decolonial, ¿hasta dónde retrocederíamos?, ¿dónde y cuándo consideramos que tenemos un pensamiento árabe-islámico puro, precolonial, desde el que construir un nuevo pensamiento y, dentro de él, un feminismo?⁴⁶ Como históricamente es una pregunta de difícil solución, Sirin Adlbi

⁴³ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, pp. 108 y 257.

⁴⁴ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, p. 26.

⁴⁵ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, p. 53, nota 22.

⁴⁶ Sería interesante analizar en profundidad la situación de las mujeres árabes del periodo inmediatamente anterior a la colonización europea. Por poner un ejemplo, Fatima Mernissi cuenta en sus memorias cómo su madre, que vivía en un harén de Fez, salió en contadas ocasiones del mismo, además de ser analfabeta. Otros casos similares sobre la tradición de la reclusión de las mujeres de la que habla Mernissi desde su experiencia personal (*Sueños en el umbral. Memorias de una niña del*



opta por una idea religiosa, atemporal, una vuelta al origen, al concepto de *tawhīd*, o unicidad de Dios⁴⁷.

Por su parte, Latifa Lakhdar, en un artículo de prensa reciente titulado «Décoloniser le féminisme, recoloniser les femmes», critica el discurso decolonial, cada vez más extendido en Túnez, porque, en nombre de una liberación del pensamiento, reivindica la decolonización del feminismo para hacer sufrir a las mujeres una mejor recolonización en nombre de la reapropiación de la identidad⁴⁸. Es decir, Lakhdar critica un exceso de culturalismo y particularismo que, en su opinión, no es positivo para la liberación de la mujer musulmana.

6. CONCLUSIONES

A pesar de las objeciones que podamos plantear al pensamiento decolonial, por desarrollar más bien una dura crítica a lo que el colonialismo ha supuesto y lo que el neocolonialismo supone en nuestros días en lugar de aportar soluciones reales a la «herida colonial», es innegable que se ha producido una descentralización del conocimiento y una deriva hacia una epistemología local y contextualizada.

La cuestión está en la definición del papel de la mujer en la cultura y tradición musulmana o, mejor dicho, en las culturas y tradiciones musulmanas y en sus sociedades. Dentro del continuo constructo que es la identidad, las mujeres de cultura musulmana están en un proceso de reconstrucción identitaria muy complejo y difícil, y que cuenta ahora mismo con diversas vías de elaboración.

La extensa gama de tendencias y corrientes feministas que trabajan desde distintos posicionamientos respecto a lo que consideran sus referentes culturales hace que el término «feminismos islámicos» no refleje en toda su amplitud los diversos análisis que desde distintos puntos de vista se han hecho y se están haciendo sobre el inmenso bagaje de la cultura musulmana. Hay pensadoras muy distintas dentro de esta denominación y, además, el hecho de acudir a sus referentes histórico-religiosos no significa necesariamente que compartan la misma visión del islam como práctica vital. Frente a otros feminismos fronterizos, los feminismos del ámbito islámico hacen hincapié en el aspecto religioso y cultural de un espacio geográfico amplísimo con unas particularidades muy diversas, sobre todo desde el punto de vista cultural.

El encaje del laicismo y el secularismo en sociedades en las que el factor religioso es tan significativo sigue siendo un reto y una cuestión muy debatida. Lo curioso es que en este panorama de pensamientos descentralizados, el laicismo sigue apareciendo como un marco válido que posibilita la discusión entre distintas

harén, Barcelona, Muchnik, 1995, pp. 33, 47) nos hacen plantearnos que, si bien el colonialismo instrumentalizó en su beneficio la situación de la mujer musulmana, dicha situación no era la deseable para muchas de ellas.

⁴⁷ S. ADLBI SIBAI, *La cárcel del feminismo*, p. 268.

⁴⁸ En *Leaders*, 06/03/2017. Recuperado de <http://www.leaders.com.tn/article/21752-lati-fa-lakhddhar-decoloniser-le-feminisme-recoloniser-les-femmes> (fecha de acceso: 10 de marzo de 2017).

perspectivas. Valga como ejemplo el Foro Social Mundial (FSM), definido por Boaventura de Sousa Santos como «la expresión más realizada de globalización contrahegemónica»⁴⁹, el cual, en el artículo 8 de su Carta de Principios, se define como «espacio plural y diversificado, no confesional, no gubernamental y no partidario»⁵⁰.

Hace falta buscar una vía de diálogo entre feminismos mediterráneos no desde la dicotomía laicismo/religión sino desde el humanismo, entendiendo como tal todo esfuerzo humano en la búsqueda de la justicia, la igualdad de oportunidades y la libertad de elección. En el contexto de las sociedades de mayoría musulmana, las mujeres corren el peligro de que el tono monocorde del islamismo conservador, cada vez más presente por cuestiones económicas y geoestratégicas, las conduzca del *No ser* colonizado a un nuevo *No ser*.

RECIBIDO: 16 de marzo de 2017, ACEPTADO: 5 de junio de 2017



⁴⁹ B. DE SOUSA SANTOS, *Para descolonizar Occidente*, p. 30.

⁵⁰ Véase L. GARCÍA SAIZ, «Laicidad como pieza clave para el avance del altermundismo desde la perspectiva de género», en N. MONTESINOS y B. SOUTO (coords.), *Laicidad y creencias*, p. 78.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁBED YABRI, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta, 2001.
- ABOU BAKR, Omaima. «Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 165-184.
- ABŪ ZAYD, Naṣr Hāmid. *El Corán y el futuro del islam*. Barcelona: Herder, 2009.
- ADLBI SIBAI, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México D.F.: Akal, 2016.
- ANWAR, Zaynah. «Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 143-164.
- ARKOUN, Mohamed. *El pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós, 1992.
- BADRAN, Margot. «Feminisme islamique: qu'est-ce à dire?», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 39-54.
- BADRAN, Margot. *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Cátedra, 2012.
- BARAKET, Hédia, y Olfa BELHASSINE. *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*. Túnez: Cérès, 2016.
- BARLAS, Asma. «Femmes musulmanes et oppression : lire la libération à partir du Coran», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 71-97.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1975.
- BESSIS, Sophie. *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 7-91.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Granada: Almed, 2001.
- GARCÍA SAIZ, Lorena. «Laicidad como pieza clave para el avance del altermundismo desde la perspectiva de género», en Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ y Beatriz SOUTO GALVÁN (coords.), *Laicidad y creencias, Feminismos*, vol. 28 (2016), pp. 75-90.
- GONZÁLEZ SANTOS, M.^a Teresa. «Élites y liderazgo religioso feminista en el estado marroquí», en Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ y Beatriz SOUTO GALVÁN (coords.), *Laicidad y creencias, Feminismos*, vol. 28 (2016), pp. 169-189.
- GROSFOGUEL, Ramón. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 147-172.
- JABARDO, Mercedes (ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Mapas, 2012.
- LAKHDAR, Latifa. *Imra'at al-iḡmā'. Kayfa nataḡāwaz tahmīš al-mar'afī al-fadā' al-islāmī*. Túnez: Cérès Éditions, 2001 [traducido al francés por Hicham Abdessamad, *Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique*, Sfax, Amal éditions, 2007].
- LAKHDAR, Latifa. «Las mujeres frente a la ortodoxia islámica», en Josefina BUENO ALONSO (ed.). *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 153-187.
- LAMRABET, Asma. «Entre refus de l'essentialisme et réformisme radical de la pensée musulmane», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 71-97.



- MALDONADO TORRES, Nelson. «Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo», en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 173-196.
- MERNISSI, Fatima. *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnik Editores, 1995.
- MIGNOLO, Walter D. «El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento», en Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 197-221.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. «Le projet inachevé: la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran», en Zahra ALI (ed.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp. 113-141.
- MISHRA, Pankaj. *De las ruinas de los imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.
- PÉREZ MATEO, Mariví. «Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos», en Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ (coord.), *Feminismos en las sociedades árabes, Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 175-195.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros, 2010.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- SUÁREZ-NAVAZ Liliana, y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid-Valencia: Cátedra, 2011 (2.ª ed.; 1.ª ed. 2008).
- TAIS, M. Amine. «Islamic Perspectives in Post-revolutionary Tunisia. The Work of Olfa Youssef», *Journal of Religion & Society*, vol. 17 (2015), pp. 1-12.
- TALPADE MOHANTY, Chandra, «Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales», en Liliana SUÁREZ-NAVAZ y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid-Valencia: Cátedra, 2011 (2.ª ed.; 1.ª ed. 2008), pp. 117-163.
- THIEUX, Laurence. «La evolución de la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres en el norte de África a partir de 2011», en Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ (coord.). *Feminismos en las sociedades árabes, Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 125-144.
- THILL, Magaly. «Mujeres, nacionalismo e islamismo en Palestina. Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo», en Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ (coord.). *Feminismos en las sociedades árabes, Feminismols*, núm. 26 (diciembre 2015), pp. 221-249.

